

Contributi/2

La decivilizzazione culturale della società

Interludi filosofici e critici con Pasolini

Alessandra Granito

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 20/08/2015. Accettato il 12/10/2015.

Pier Paolo Pasolini was a kind of ‘Master of Suspicion’ and one of the most provocative cultural critics of his time who diagnosed the social falsification of the Self. In this article, I explore Pasolini’s perspective in terms of a negative ontology and I analyse the *pars destruens* of his ‘lutheran and corsair’ production in terms of *parresia* and existential conflict. Moreover, I write a ‘critique of Pasolini’s critique’, pointing out that, in my opinion, Pasolini’s dialogue with Modernity is an apocalyptic look on the ‘Grand Hotel Abyss’, since it remains an impersonal historical dialectic and it is unable to undertake an existential *kairòs* in view of a spiritual and ethical *metanoia*.

“C’est avec les beaux sentiments que
l’on fait la mauvaise littérature”
A. Gide, *Dostoievskij*

Pasolini è una sorta di presenza deforme e solitaria nel panorama letterario moderno, una presenza che insiste ad agire e a provocare con efficacia, e che, per quanto possa determinare distonie ermeneutiche, irritazioni e opposizioni, è proprio in forza della propria peculiare deformità che continua a sollecitare, a scuotere e ipnotizzare. Tale deformità deriva da una duplicità mentale e filosofica: da un lato un disegno retrospettivo appassionato, seppure crudo e severo, dall’altro un mondo losco, infimo, sordido, rispetto al quale tale disegno è come se fosse impossibilitato a incarnarsi. L’intensità di Pasolini nasce da questa sproporzione tragica tra l’esattezza e l’imperturbabilità del modello originario e la povertà industriosamente patologica del mondo su cui questo disegno tenta di tradursi – ed è proprio tale sproporzione a costituirne un punto di orientamento

divergente, in un tempo, il nostro, sostanziato da infingimenti appiananti, coatte rassicurazioni, sterili e volgari automatismi culturali.

La densità prismatica del suo calibro di finissimo interprete dello spengleriano tramonto dell'Occidente, di delatore della falsificazione sociale del Sé e della mut(il)azione antropologica della sua epoca, di nosografo degli *ego* dilatati della società dell'incertezza, è congruente con la *eccezione* che la sua irrequietezza costituisce rispetto alla ovvietà inerte del suo tempo a cui non solo non si è mai voluto adeguare, ma a cui ha aderito attraverso una sfasatura della sua coscienza critica. L'inattualità di Pasolini è custodita proprio in questo residuo di non-appartenenza alla propria epoca, e si tratta di una inattualità che, proprio perché fondata su uno scarto e su un anacronismo/discronia, lo lega irrevocabilmente agli spasmi polimorfi del nostro tempo. Mutuando il Nietzsche delle *Considerazioni inattuali* potremmo affermare che la dissidenza più radicale – perché profondamente intempestiva – di Pasolini consiste nel «comprendere come un male, un inconveniente o un difetto, ciò di cui l'epoca va fiera»¹.

Il presente contributo si prefigge di indagare per contrasto e integrazione questo margine scabroso con l'intento storico-descrittivo non solo di interrogarlo in maniera circostanziatamente provocatoria, ma anche di mettere in luce lo spessore forse più scomodo del confronto con la scandalosa severità del Pasolini 'corsaro' e 'luterano'.

1. La critica pasoliniana come esercizio di defasciazione e *parresia*

Un tempo inquieto è quello vissuto dall'ultimo Pasolini negli anni compresi tra il 1973 e il 1975, un tempo segnato non solo dallo scandalo, dall'amara consapevolezza di «non essere compreso», ma un tempo in cui si attesta anche, in maniera irreversibile e ultimativa, la congruenza fatale tra miracolo economico e mutazione antropologica, tra la logica neo-capitalistica del profitto e la insidiosa dinamica della frustrazione, tra l'invisibile rivoluzione conformistica e la mimetizzazione della natura del desiderio umano.

Alla luce dell'endiadi moderna volgarità-benessere, Pasolini costruisce un'analisi purgativa di tali binomi su una filigrana di *entropia esistenziale* e ontologica che, se da un lato ha come epifanico luogo antropologico (*locus nefastus*) l'atrofizzazione e la derealizzazione interiore, dall'altro è il portato di una tensione inedita e controversa rispetto al processo storico-culturale di normalizzazione e formalizzazione dell'individuo borghese. Difatti, attestatosi in un orizzonte di lucida e tragica persuasione antro-po-culturale, disincantato e audace nell'attestare l'evidente 'caos' – *malum mundi* contemporaneo – quale essenza anarchica e inasoggettabile, il ruvido *j'accuse* contenuto in *Scritti corsari* e *Lettere luterane* si contraddistingue non solo per la coerenza, la serietà e il

¹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di S. Giametta, Milano 2001, p. 136.

mai pavido investimento di sé con cui Pasolini rintraccia e tematizza il cruciale senso del drammatico, ma soprattutto per la disamina severa con cui egli ravvisa una deplorabile corrispondenza tra il piano ordinario della pigra e svenevole edulcorazione e/o manipolazione culturale, e le storture, le contraddizioni e le minacce operanti nella società dell'epoca.

Con un appassionato rigore critico e razionale, Pasolini si fa *maestro del sospetto* e constata che dopo lo spegnimento e la frantumazione di tutti i fermenti-ideali (post-resistenziali) ottimistico-positivi che avevano operato negli anni Sessanta è rimasto un vuoto, una desolante incertezza, un senso pervasivo di paralizzante angoscia esistenziale a cui l'uomo contemporaneo (il 'consumatore') reagisce con un paradossale (e impotente) processo autoconsuntivo: la fuga demoniaca verso la triviale e conformistica ideologia edonistica.

Decidere se sognare una Ferrari o una Porche; seguire attentamente i programmi televisivi; conoscere i titoli di qualche best-seller; vestirsi con pantaloni e magliette prepotentemente alla moda; avere rapporti ossessivi con ragazze tenute accanto esornativamente, ma, al tempo stesso, con la pretesa che siano 'libere'².

Si tratta della «omologazione culturale»³, di un'anarchia performante le coscienze, ovvero, di una diversione degradante dell'individuo disperso nelle categorie astratte e impersonali della massa. Sono queste, d'altronde, le caratteristiche preminenti del nuovo «Potere senza volto», il Potere «dal volto ancora bianco» che seduce in maniera anodina, discreta e soffusa perché, se da un lato ha i tratti moderni della tolleranza, della permissività e dell'edonismo, dall'altro, al contempo, ha anche invisibili tratti repressivi: la tolleranza si rivela falsa, la permissività ambigua e l'edonismo interclassista nasconde la decisione spietata di preordinare tutto mediante dispositivi frustranti e nevrotizzanti⁴.

E questo processo involutivo è legittimato dal fatto che il «nuovo Potere» ha anzitutto bisogno di una *elasticità formale* della coscienza, ed è per questo che agisce nell'orizzonte di una ebete *laicizzazione* dell'esistenza – processo abbruttente della modernità, che istiga l'italiano medio a confrontarsi sempre meno con valori e con fini trascendenti, con modelli ideali e forme religiose, e a

² P. P. Pasolini, *Il potere senza volto*, in «Corriere della sera», 24 settembre 1974. Ora presente in *Scritti Corsari* con il titolo *24 giugno 1974. Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo*, in Id., *Scritti Corsari*, Milano 2011, p. 46.

³ Specificamente: per «omologazione culturale» Pasolini intende la 'media' delle culture di classe, ovvero l'insieme della cultura dell'*intelligencija*, della cultura della classe dominante, della cultura della classe dominata (popolare e operaia) che per secoli sono state distinguibili seppure storicamente unificate.

⁴ Cfr., P. P. Pasolini, *Il genocidio*, in «Rinascita», 27 settembre 1974. Ora presente in Id., *Scritti Corsari*, cit., p. 2. A *Salò* – che ha, perché ne deriva, la stessa matrice degli *Scritti Corsari* – Pasolini affida il punto d'arrivo della sua ideologia sul potere e sul rapporto tra borghesia e sottoproletariato nei termini di un rapporto dialettico tra servo e padrone, un rapporto perverso tra vittima e carnefice che mette a nudo la meccanica di Palazzo: là dove tutto è proibito, in realtà si può fare tutto. Questo Potere illude di essere liberi, ma in verità manipola e influenza senza alcuna libertà di fare altrimenti, perché non si sa più pensare altrimenti.

cercare invece una soddisfazione della vita nel presente, nel consumo isterico e sfrenato dell'angusto piano dell'immanente.

Succede spesso – dice lo scrittore a Gennariello a proposito del conformismo – in questa nostra società, che un uomo (borghese, cattolico, magari tendenzialmente fascista) accorgendosi consapevolmente e inconsapevolmente di tale ansia di conformismo, faccia una scelta decisiva e divenga un progressista, un rivoluzionario, un comunista [...]. Perché da una parte il conformismo, diciamo così, ufficiale, nazionale, quello del “sistema”, è divenuto infinitamente più conformistico, quindi infinitamente più efficace – nell'imporre la propria volontà – che qualsiasi altro precedente potere al mondo⁵.

Pasolini parla di una «forma totale di nuovo fascismo», «il fascismo della comodità e del benessere» che non distingue più, che non è «umanisticamente retorico, ma americanamente pragmatico»⁶, un 'fascismo', cioè, che oltre ad essere omologante, esercita un totalitarismo morbido, subdolo e clandestino, ottenuto mediante l'imposizione della aporeticità della *joie de vivre* e del *laissez faire*. Questo «nuovo fascismo» crea volti «terrorizzati o fastidiosamente infelici», «maschere d'iniziazione squallidamente barbarica o di una integrazione diligente e incosciente»⁷, crea identità-ombre adoratrici di feticci, plasma uomini afasici ed eterodiretti, inespressivi e interscambiabili, esistenzialmente alienati nella libertà dell'essere schiavi, la cui illusione di essere sufficienti a se stessi è in realtà saldata su fattori corrosivi e corrompenti della reciproca convenienza, su tensioni di dipendenza e dominio, su competizioni dimostrative tra *performances* di riconoscimento, su scambi opportunistici tra egoismi meschini e camuffati. Si tratta di uomini i cui rapporti sociali perdono la distanza qualitativa, il loro mistero dialettico, la loro tonicità e il loro vigore, e diventano *de facto* coesioni inerti, inconsistenti perché impersonali, espressioni di una «asocialità integrata»⁸.

⁵ Id., *Lettere luterane*, Milano 2012, pp. 70-71.

⁶ Id., *24 giugno 1974. Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo*, cit., p. 50.

⁷ Id., *Lettere luterane*, cit., p. 20.

⁸ Considerazioni, queste, che richiamano le analisi sulla massa affrontate dal filosofo tedesco Peter Sloterdijk in *Die Verachtung der Massen* (Frankfurt a. M. 2000). Secondo Sloterdijk la massa, oggi, ha una forma del tutto immaginaria, sempre più difficile da afferrare, perché si è come 'astratta' (*lonely crowd*), «atomizzata» (*Atomisierung*) e «volatilizzata» (*Gasförmigkeit*). Ed è proprio questo il suo nuovo e terribile elemento sovversivo. Lo stesso avviene per il 'singolo' che, se da un lato è legato alla massa, dall'altro resta profondamente solo. Walter Dietz definisce «disperazione di massa» (*Verzweiflung en masse*) questo fenomeno atipico e pervasivo, una forma radicale di «solipsismo» (*Solipsismus*) e «massificazione» (*Vermassung*), di «abbrutimento» (*Verrohung*) e di «reificazione» (*Verdinglichung*) del concetto di vita a cui conduce la società moderna, in cui il singolo individuo è ridotto a mera componente numerica e anonima ('qualcuno') della specie umana. Cfr. W. Dietz, *Verzweiflung en masse. Kierkegaards Einzelner und die Kritik der Masse*, in K. Broese, A. Hütig, O. Immel, R. Reschke, *Vernunft der Aufklärung-Aufklärung der Vernunft*, Berlin 2006, pp. 185-205. Bernd Heimbüchel, infine, riconosce la 'disperazione di massa' come la caratteristica distintiva dell'epoca storica compresa tra il XIX e il XX secolo. Lo studioso definisce quest'epoca un'epoca di disperazione, e apostrofa l'uomo di questo tempo come un uomo disperato che rinuncia a esistere come 'singolo' per annullarsi nell'astratta e anonima categoria dell'*en masse*. Il mancato compimento di sé e della propria esistenza è sinonimo non solo della sottrazione, da parte dell'individuo, alla responsabilità più

Si tratta di uomini il cui occhio scivola sulla superficie delle cose senza però vederne la trama subliminare (*sub limine*) che pulsa al di sotto della loro banale coscienza pratica, uomini ridotti a individualità inferiori, a meri uomini naturali dai bisogni istintuali e primari («produrre e consumare»):

[Le caratteristiche preminenti del nuovo Potere sono] il rifiuto del vecchio sanfedismo e del vecchio clericalismo, la sua decisione di abbandonare la Chiesa, la sua determinazione (coronata da successo) di trasformare contadini e sottoproletari in piccoli borghesi, e soprattutto la sua smania [...] di attuare fino in fondo lo “Sviluppo”: produrre e consumare⁹.

In *Lettere luterane* Pasolini consolida la *verve* dissacrante delle sue analisi corsare mediante un giudizio perentorio «di condanna» e di «cessazione d'amore»¹⁰ che resta sostanzialmente *al di qua* della mera sfera verbale: i giovani gli appaiono «o infelici o criminali, o estremisti o conformisti», «disperati mendicanti», «l'ambiguità fatta carne»¹¹, uomini dai lineamenti «contraffatti di automi» e privi di una interiorità caratterizzante, resi infidi, retrivi e reazionari dalla stereotipia. Regrediti a una rozzezza primitiva e a una faziosa passività, essi sono «presuntuosi», «complessati», «razzisti borghesucci», «imbecilli» e, quel che è peggio, sono «soddisfatti dell'orrendo valore carismatico e della intollerabile ufficialità di ciò che la società consumistica offre loro»¹².

Pasolini è definitivo: la gioventù italiana è «una piaga sociale ormai insanabile»¹³.

Mossa dalla volontà onesta di dar voce al *negativum* – inteso come esautorato dissenso da una visione conciliante e integrante –, l'argomentazione contundente di Pasolini è anteposta e ulteriore rispetto a ogni giustificazione o acquietamento: il suo pungente antagonismo critico non è soltanto un sensibile esercizio semiologico di denuncia dei dispositivi petrosi e mistificanti della *reductio ad unum*, ma è anche una interrogazione sapida e stimolante, rovinosa e feconda, con l'intento di rimettere in primo piano la specificità delle tensioni etico-esistenziali che, incarnate dalla luminosa purezza del mondo povero e spontaneo della sua giovinezza a Casarsa, ora gli sembrano essere orrendamente deflagrate in un umanesimo formale e volgare, contraffatte dal riduzionismo disgregante dell'edonismo e dal subdolo dilagare dell'indifferentismo valoriale. Questa *epoché* storico-culturale, questo passaggio penoso e involutivo, Pasolini

grande che egli ha nei confronti di se stesso come «essere umano autentico e singolo», ma è anche sinonimo della sua «riduzione a mera componente della collettività, della società, del pubblico, piegato ai principi universali e astratti del sapere scientifico, fagocitato nei meccanismi dell'omologazione e dell'impersonalità in cui egli stesso *in primis* si è come eclissato»; cfr. B. Heimbüchel, *Verzweiflung als Grundphänomen der menschlichen Existenz*, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1983, pp. 178-183.

⁹ P. P. Pasolini, *24 giugno 1974. Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo*, cit., p. 46.

¹⁰ Ivi, pp. 17-18.

¹¹ Ivi, p. 20.

¹² Ivi, p. 26.

¹³ *Ibid.*

lo definisce 'genocidio culturale', intendendo con esso la 'borghesizzazione sistematica' del popolo preborghese, ovvero, la soppressione e sostituzione dei 'valori forti' dell'umanità incontaminata e primigenia – valori capaci di dare un senso a tutti gli aspetti dell'esistenza – con l'indifferentismo valoriale operato dalle persuasioni occulte del 'fascismo consumistico'.

I giovani hanno perduto il loro antico modello di vita, quello che realizzavano vivendo e di cui in qualche modo erano contenti e persino fieri, anche se implicava tutte le miserie e i lati negativi che c'erano – e adesso cercano di imitare il nuovo modello messo lì dalla classe dominante di nascosto: il modello che [...] impone ai giovani che incoscientemente lo imitano, di adeguarsi nel comportamento, nel vestire, nelle scarpe, nel modo di pettinarsi o di sorridere, nell'agire secondo il modo di vita piccolo-borghese¹⁴.

È un 'cataclisma antropologico' che Pasolini vive *esistenzialmente* con una rivolta idealistica che lentamente si fa frustrazione, delusione, rabbia, rifiuto, *taedium vitae*¹⁵. Con gli occhi aperti dinanzi a tale *status quo*, Pasolini guarda al mondo contadino che 'rimpiange', ma non nel senso di una nostalgia lirica per l'«Italieta» (Calvino) o per una languida «età dell'oro» (Ferrara)¹⁶, quanto piuttosto 'rimpianto' per quella che egli definisce l'«età del pane», «l'avanzo di una civiltà precedente, prenazionale e paleoindustriale»¹⁷, ovvero, «l'immenso mondo contadino e operaio prima dello Sviluppo»¹⁸, dove il consumo era limitato a quel necessario che rendeva la vita, seppure grama e precaria, una vita ardente, appassionata e *realmente felice*¹⁹.

L'«età del pane» non è solo quella in cui egli rintraccia il sublime significato eretico del sacro, ma è soprattutto quella in cui è possibile rinvenire il significato eminentemente filosofico del tedesco *Geist* (nella sua accezione jaspersiana), lo 'spirituale' che, radicato nell'interiorità della coscienza, diventa il moto di auconsapevolezza di chi non si limita al carattere spietatamente empirico, funzionale ed eteronomo della desolante datità mondana, ma si pone al cospetto di una infinità, di una intensa *Sehnsucht* dell'irrelativo – seppure ancestrale e poetica – che costantemente la supera. Si tratta di un mondo – quello rimpianto da Pasolini – segnato dagli azzardi della spontanea immediatezza, dal decoro intimo e dalla verecondia dell'interiorità che forma la *personalità* e salvaguarda il

¹⁴ Cfr. Id., *Il genocidio*, cit., p. 228.

¹⁵ Id., *Pasolini replica sull'aborto*, in «Corriere della Sera», 30 gennaio 1975. Ora presente in *Scritti Corsari* con il titolo *30 gennaio 1975. «Sacer»*, in Id., *Scritti Corsari*, cit., p. 107.

¹⁶ Cfr. Id., *Lettera aperta a Italo Calvino: P: quello che rimpiango*, in «Paese sera», 24 settembre 1974. Ora presente in *Scritti Corsari* con il titolo 8 luglio 1974. *Limitatezza della storia e immensità del mondo contadino* in Id., *Scritti Corsari*, cit., pp. 51-55. Si veda inoltre *Lettera luterana a Italo Calvino*, in Id., *Lettere luterane*, cit., pp. 197-203.

¹⁷ Id., *Lettera aperta a Italo Calvino: P: quello che rimpiango*, cit., p. 53.

¹⁸ Id., *Ampliamento del «bozzetto» sulla rivoluzione antropologica in Italia*, in «Mondo», 11 luglio 1974. Ora presente in *Scritti Corsari* con il titolo 11 luglio 1974. *Ampliamento del «bozzetto» sulla rivoluzione antropologica in Italia*, in Id., *Scritti Corsari*, cit. 63.

¹⁹ Ivi, p. 61.

rapporto con se stessi – un mondo che, conformato (nel vissuto e nell'esistenziale) da una repressiva dilatazione materialistica, lascia il posto a una serietà capziosa, una ragionevolezza dispeptica e priva di contenuti, per cui il singolo individuo è diventato uomo-massa o uomo-automa, i pensieri sono diventati sottili e fragili, i desideri composti e apatici, la banalità ha prevalso sulla complessità, il disimpegno sull'impegno, il *voyeurismo* sull'azione, la rappresentazione sul vissuto, la spettacolarizzazione della frenesia insolente sull'essenziale²⁰.

L'analisi pasoliniana della società sembra dunque rintracciare una vera e propria trasvalutazione culturale, la cui genesi andrebbe individuata – in senso kierkegaardiano – nella rimozione esistenziale del principio di contraddizione, criterio demarcante di un'azione responsabile e responsabilizzante, il cui esito aberrante è, per l'individuo, lo snervamento del valore decisivo della disgiunzione, l'avvilimento della fedeltà al proprio ideale di vita, il venir meno della vicinanza a se stessi, l'incapacità di volere una cosa sola. Ed è proprio da tale trasvalutazione che scaturirebbe la congerie di perversimenti valoriali insiti nel passaggio dall'età mitica e quella moderna: la fragorosa spontaneità dell'esistente scivola muta lungo le vie traverse della riflessione apatica e circospetta; l'ammirazione è falsata in affettazione melliflua; il desiderio è perversito in brama di profitto coatto e catatonico, in brama di possesso da saziare con il denaro – criterio astratto su cui misurare sia l'individuo che l'esistenza; la sofferta ricerca della greca *enkràteia* si disperde nell'inessenziale, in un repressivo addolcimento delle condizioni di vita; il compito dell'esistenza degrada a frenetico esercizio esistenziale censurato come qualcosa di sconveniente; il riguardo per l'esistente diviene uno squallore luccicante da barattare con la cura schiva delle convenzioni in cambio di vantaggi immediati; il coraggio della discontinuità qualitativa che la decisione implica è soppiantato da un'astuzia altezzosa e volubile che dispone all'effondersi caricaturale dell'interiorità e costruisce una doppia prigione etica e culturale.

Secondo Pasolini tale ri-configurazione è una vera e propria «mutazione antropologica», una monodimensionalità antropologica frutto dell'istigazione del Potere a un'ansiosa smania di uniformazione «nel consumare, nell'essere felice, nell'essere libero» al prezzo di un'atroce forma di dissociazione, di estraneità e di nevrosi nel *dover* eseguire un ordine non pronunciato, ma a cui il suddito-consumatore si sente costantemente (inconsiamente) richiamare quando viene posto di fronte a una sorta di «coscienza di inferiorità sociale»²¹. Questo punto è estremamente interessante per sviscerare la *pars destruens* della mordace prospettiva pasoliniana: la conflagrazione tra conformismo e nevrosi – innescata, tra l'altro, da una illegittima sincronia tra sviluppo e progresso – con il suo portato di idolatria consumistica, di rigida convenzionalizzazione dei rapporti umani, di mimetismo e transustanziazione culturale, è rimessa da Pasolini a quella che egli reputa la contraddizione più scandalosa, ovvero, la collusione (in malafede) tra religione e borghesia, il mercimonio tra Stato e Chiesa, i due

²⁰ Si veda a riguardo la lettera aperta dal titolo *La sua intervista conferma che ci vuole il processo*, che Pasolini scrisse al Presidente della Repubblica Leone, pubblicata su «Il Mondo» l'11 settembre 1975.

²¹ Ivi, p. 62.

organismi assimilatori della laicità consumistica che si aggrovigliano per spingere la società verso il progressivo adattamento alla cinica laconicità edonistica.

La dissociazione che spacca ormai in due il vecchio potere clericico-fascista, può essere rappresentata da due simboli opposti e inconciliabili: “Jesus” (nella fattispecie il Gesù del Vaticano) da una parte, e i “blue-jeans Jesus” dall’altra. Due forme di potere l’una di fronte all’altra: di qua il grande stuolo dei preti [...], di là gli “industriali” produttori di beni superflui e le grandi masse del consumo, laiche e, magari, idiotamente irreligiose. Tra lo “Jesus” del Vaticano e lo “Jesus” dei blue-jeans c’è stata una lotta. Nel Vaticano [...] si son levati alti lamenti. Lamenti a cui di solito seguiva l’azione della mano secolare che provvedeva a eliminare i nemici che la Chiesa magari non nominava, limitandosi appunto ai lamenti. Ma stavolta ai lamenti non è seguito niente. La longa manus è rimasta inesplicabilmente inerte. [...] Ora il potere democristiano clericofascista si trova dilaniato tra questi due “Jesus”: la vecchia forma di potere e la nuova realtà del potere²².

Concludendo la disamina della *pars destruens* della diagnosi pasoliniana, è possibile asserire che Pasolini, con piglio esigente e severo, e lungi dall’offrire una parvenza di pacata ed estraniante armonia con ciò che *succum et sanguinem* è invece dissonanza irrisolta, istituisce un rapporto incomprimibile con la coscienza culturale della propria epoca. Pasolini cioè scardina la menzogna anestetizzante della razionalizzazione, dell’ordine e della stabilità di una realtà che, invece, in sé, è profondamente torbida e insensata, e compie una sorta di rivoluzione copernicana della defasciazione, facendone il mordente distogliente contro la distrazione e l’ottundimento, contro la volontà di addomesticamento, contro l’orrore di rinchiudere definitivamente l’esistenziale nella trappola arcigna del conservatorismo etico e della disperazione estetica.

Aspetti, questi, che possono essere tradotti come la pratica pasoliniana dell’esercizio della greca *parresia*, il «parlar chiaro e onesto»²³, per rendere attenti alle insidiose sirene della modernità, per evitare ogni forma di pavido silenzio e di adulazione, per anteporre il dovere esistenziale e morale all’apatia morale. Pasolini, infatti, profonde uno sforzo di fiero anticonformismo, di rifiuto del compromesso, di tenace impegno nel dedicarsi e nel vivere in fondo il proprio pensiero. Egli mette in gioco soprattutto se stesso attraverso i sentieri del suo «vagolare disperato nella vita»²⁴, producendo una sovversione il cui risultato è un mordace e provocatorio manifesto della visione incisiva e destabilizzante dell’epoca, alieno a ogni melenso *mesotes*, avverso al filisteismo/feticismo piccolo-borghese dell’*establishment* democratico-liberale, responsabile di aver prodotto

²² P. P. Pasolini, *Sviluppo e progresso* in Id., *Scritti Corsari*, cit., pp. 177-178.

²³ Il riferimento è alla greca *parresia* cinica, considerata nell’attualità del suo portato etico-culturale da Michel Foucault in: M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris 2001, a cura di M. Bertani, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano 2003, in particolare p. 146 e p. 210.

²⁴ P. P. Pasolini, *Non aver paura di avere un cuore*, in «Corriere della Sera», 1 marzo 1975. Ora presente in *Scritti Corsari* con il titolo *1 marzo 1975. Cuore*, in Id., *Scritti Corsari*, cit., pp. 122-127.

l'equazione regressiva tra sviluppo e progresso, di aver coniato l'accezione opportunistica dell'utilitarismo e di aver spinto all'adeguamento ai *clichés* della medietà.

2. Una lettura irrisolta. Luci e ombre della critica su Pasolini

L'intellettuale è chiamato ad accogliere e a corrispondere – nel senso eminente dell'heideggeriano *Ent-sprechen* – all'ingiunzione filosofica di senso che sempre gli è rivolta e da cui viene costantemente interpellato. Anche Pasolini vi è ri-chiamato, e ad essa egli *cor*-risponde con una critica della decivilizzazione culturale della società dalla valenza etica dissolutiva, non-conforme e non-conformista, tale da costituire un punto di orientamento divergente per l'assunzione della problematicità dell'umano in un'età per certi versi appiattita su infingimenti ipocriti e coatte rassicurazioni, sui comodi e sterili automatismi prodotti dalle care cose di un'esistenza posticcia.

Nel pronunciare il suo caustico giudizio sull'epoca egli rivendica il suo «diritto alla vita», o meglio, rivendica la vita come «imperterrito esercizio della ragione» perché, scrive, «meglio essere nemici del popolo che nemici della realtà»²⁵. Il punto – come già aveva chiaramente insistito in *Trasumanar e organizzar* – è la messa in chiaro del rapporto tra verità e potere, e quindi tra verità non dicibile (*Nefas*) e verità dicibile (*Fas*): dire la *verità* significa, per Pasolini, disobbedire, resistere alla tentazione di essere integrati, rifiutare la strumentalizzazione della dignità dell'eccezione, avere il coraggio di infrangere il silenzio omertoso tanto dei mugolii ventriloqui e stereotipati della classe colta, quanto dell'afasia di una gioventù impudente e sonnambula, negarsi ai compromessi con l'idolatria progressista.

Vibrante di un *pathos* greve e rovente, Pasolini scrive la (sua) verità livida come se redigesse *auto da fè*, con una tensione esasperata, con una disarmante mancanza di umori ironici e satirici che, quasi per ritorsione mimetica, esprime distruttivamente la distaccata e stoica accettazione per la desacralizzazione moderna della realtà²⁶. E nello scrivere la (sua) verità egli *dissente*, perché il *dissenso* è il meraviglioso sentimento-guida della sua critica incandescente e penetrante, una critica 'ribelle' rispetto all'obbedienza, sentimento depravato di intimidazione culturale proveniente da secoli di controriforma, di clericalismo e di moralismo piccolo-borghese.

Pasolini dunque *dissente* nella misura in cui – come uomo di cultura – vive un *conflitto* esistenziale naturale e misterioso, privativo ma libero, con la propria istanza eretica. E allora, proprio perché, come scrive André Gide, «con i buoni sentimenti si fa la cattiva letteratura»²⁷, o come scrive Franz Kafka «la parola vera ferisce sempre»²⁸, Pasolini, lungi dall'incagliarsi nelle spire perbeniste

²⁵ Id., *Lettere luterane*, cit., p. 20.

²⁶ Cfr. A. Berardinelli, *Introduzione a P. P. Pasolini, Scritti Corsari*, cit., p. XI.

²⁷ A. Gide, *Dostoevskij*, Milano 2013, p. 98.

²⁸ F. Kafka, *Confessioni e diari*, Milano 2013, p. 42.

e compiacenti dell'autoinganno di certo puritanesimo intellettuale, pare seguire la via tracciata da Elémire Zolla in *Eclissi dell'intellettuale* e da Ernst Jünger in *Der Waldgang*, ovvero, la via dell'intellettuale tormentato e non integrato, che non solo si è assunto il compito di comprendere il declino della società moderna, ma di farsi fine interprete del *substratum* degradante del palazzo di cristallo incarnato dal pensiero filosofico moderno gravitante attorno alla (nichilistica) identità ideale di essere e pensiero.

Non solo: Pasolini abita poeticamente il mondo, lo abita con grande rifiuto e con follia appassionata perché – come ha ben scritto Raoul Kirchmayr – il suo *animus* «è nutrito della passione per un ritrovamento storico e culturale, come via per un “nuovo umanesimo”»²⁹. L'invettiva corsara e luterana è dunque di certo impertinente e trasgressiva, severa contro i mali incurabili di un'Italia ormai precipitata nella miseria morale e intellettuale, ma non può essere affatto ridotta a mero intellettualismo geometrico e spoglio, a fredda legittimazione formale perché, come riconosce bene Pier Aldo Rovatti:

[essa] non si esaurisce con l'impertinenza e l'invettiva. C'è evidentemente dell'altro, [...] al quale conviene comunque il nome, pur incerto, di “poesia”. [...] Se togliamo la “poesia” dai suoi corsivi “corsari”, di essi resterebbe solo la sequenza di temi polemici sostenuti da una “retorica” molto combattiva, temi che possono essere trattati nella loro cosiddetta “oggettività”, cioè come indicatori sociologici della realtà italiana di allora³⁰.

La critica tradizionale insiste su accuse di certo perspicue ma non esaurienti, assimilabili piuttosto a ragioni capziose, stridule e stizzose che assurgono a un ridondante e prosaico *discrimen* speculativo conoscitivamente inerte: tacciare di populismo e passatismo (Asor Rosa)³¹, di nichilismo, di disfattismo e conservatorismo, di compiaciuto decadentismo e di sentimento paternalistico l'individuazione pasoliniana di un orizzonte valoriale costruito sulla quasi proustiana nostalgia di vita e di eternità di un mondo 'sacrale e mitico', è una retorica vetusta che, se dissodata, mostra una certa opinabilità soprattutto sul piano della tenuta teoretica.

Senza indulgenza e senza approssimazioni, mi pare – e avanzo tali obiezioni perché quella di Pasolini rimane per me una lettura fondamentale ma irrisolta – che la direzione critica debba assumere una configurazione inedita e intraprendere una via ermeneutica che faccia capo alla seguente problematizzazione. Per essersi posto in relazione con l'*antropos* più autentico, che è quello negato, alienato e rimosso dagli ingranaggi perversi del Potere consumistico e omologante, Pasolini costituisce una incomprimibile 'cifra' intellettuale del nostro mondo attuale, ed è per questo che va riletto, riconosciuto e riattivato senza veli ideologici. Tuttavia, l'acuminata prospettiva di decivilizzazione culturale della società da lui delineata

²⁹ Cfr. R. Kirchmayr, *Pasolini, gli stili della passione*, in «Aut-Aut», 345, 2010, pp. 28-54.

³⁰ P. A. Rovatti, *Che cos'è uno scritto corsaro?*, in «Aut-Aut», cit., p. 62.

³¹ Cfr. A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo* (1965), Milano 1988.

manca di una *pars costruens* o, comunque, di uno slancio propulsivo, ovvero, manca della promozione di quel movimento dialettico inverso – che è anche compito di matrice maieutico-kierkegaardiana – di scuotere la massa per trovare il singolo individuo.

Pasolini, in altri termini, convince per aver scrutato a fondo l'acrobazia dialettica con cui il 'nuovo Potere' educa all'*ambiguità* nei confronti dell'esistenza e a non pensare nulla di *cruciale*, lascia sussistere il sussistente ma togliendogli capziosamente senso, rimuove la coscienza esistenziale dell'arduo, riempie il vuoto e l'inquietudine con surrogati tanto edulcoranti quanto ottudenti. Nella sua prospettiva cruda e dirompente, Pasolini descrive la sua epoca come l'espressione più abietta della *décadence* e della *malafede* borghese³², un'epoca prosaica e apatica, in balia della *vis inertiae*, paralizzata nelle congetture capziose e oculate del senso di egoistiche necessità parafrasate nel fatidico sintagma bisogno-soddisfazione; un'epoca, la sua, cristallizzata negli equilibri stabilizzanti degli impegni, consumata dal vigore fiacco e prudente degli assetti del mero calcolo, insegretita nelle catene dure ma sicure del quieto vivere rispettabile e nella mancanza di quella passione ideale che è invece propria di un pensiero incarnato.

Egli tuttavia non fa i conti con, o comunque sottovaluta, il sempiterno tentativo dell'uomo di giungere al possesso di sé in un istante *kairologico* (del) presente in cui egli possa permanere, consistere e divenire *lui stesso* Assoluto elevandosi alla pura incontraddittorietà, avulso dai richiami del passato e dalle sirene del futuro. È in questa inettitudine costitutiva che è custodita la grottesca monumentalizzazione delle illusioni sia attraverso il garantismo logico-metafisico della deduzione dell'*esse* dall'*ego*, sia attraverso i perversi ingranaggi dell'*establishment* socio-politico-istituzionale, sia attraverso la vile radicalizzazione di relazioni dispersive ed elementari.

Nel senso di vuoto prodotto dall'*horror vacui*, al cospetto del *mysterium iniquitatis*, l'uomo contemporaneo si sente mancare: la cognizione di una irriducibile estraneità e inconciliabilità con la vita è troppo amara, la voce dello

³² Spontaneo sarebbe l'accostamento tra gli uomini rettorici e i *salauds-sporcaccioni* di Sartre, i «fieri benpensanti» che vivono una disgustosa «condizione onirica», credendo (o fingendo di credere) a quell'edificio ordinato di valori, diritti, abitudini che si sono costruiti per dare un ruolo, un senso, a sé e alle cose, occultando scrupolosamente «la nausea», l'abisso della gratuità e assurdità del mondo e dell'esistenza che essi conoscono, ma dissimulano. Cfr. J. P. Sartre, *La nausea*, trad. it. a cura di B. Fonzi, Torino 1989, pp. 165-178. Si potrebbe accostare la critica pasoliniana della borghesia a ciò che il regista spagnolo Luis Buñuel chiama *Il fascino discreto della borghesia* (*Le charme discret de la bourgeoisie*, 1973), di quella borghesia «ingorda e crudele, incapace di pensiero, assisa su voglie animalesche e banali come su un trono di cartapesta, con tutti i suoi pilastri protettivi (clero, esercito, polizia), che conserva se stessa sulla base dell'inanizione piuttosto che sull'azione, e che lega indissolubilmente il suo potere alla propria impotenza». Nella poesia *Marzo* anche Carlo Michelstaedter fustiga la classe borghese con toni accesi e polemici, e vede dietro quella maschera di «fascino discreto» una baconiana «carogna emaciata in decomposizione»: «E il pavido borghese / che nell'ossa porta il gelo / dell'inverno trapassato / [...] / che nel volto porta il velo della noia ed il pallore / della diuturna morte, / si rinchioda frettoloso / si rivoltola accidioso / e rincardina le porte»; C. Michelstaedter, *Poesie*, a cura di S. Campailla, Milano 1987, pp. 61-63.

spaesamento esistenziale è assordante, e allora egli chiede di essere per qualcuno, *per* qualche cosa, fino a costruire quel distraente e mendace dispositivo di autodifesa (*foedus*) che sono le rassicurazioni, surrogato gratificante di forze simboliche, ideologiche e culturali deputate al consolidamento della (presunta) sufficienza del singolo (e della collettività) nel proprio *hortus conclusus*. Suffragata dal principio di viltà delle convenzioni, forte dell'adulazione metafisico-sostanzialistica – l'autarchia parricida della deduzione dell'esse dall'ego che ha posto in atto l'annullamento filosofico-culturale del principio di contraddizione –, la *liquida voluptas* dell'uomo contemporaneo erige un sistema della leggerezza fondato sul trionfalismo razionalistico del *cogito ergo sum* (*locus terribilis* della filosofia occidentale) che, nel tentativo di nascondere la miseria del *dover* esser uomini, temprà il cuore nell'abbruttimento dell'oggettività, crea ornamenti dell'oscurità, foggia *sine cura* una identità in provvisorio e sotto tutela che trascorre la propria esistenza *media* nell'«intanto» di un tranquillizzante *habitus* costruttivo-conciliativo.

Crocefissa al legno della propria sufficienza, in questa specie di ottundimento nel livello di appartenenza, la coscienza viene ammaestrata nella morbosità della vita diminuita – quell'angolo oscuro definito *progresso* che, alla cura dell'interiorità, preferisce tergiversare nelle fogge paludose del clamore spicciolo e piegare la schiena sotto l'angusto orizzonte immanente dell'assolutizzazione del relativo. E così, al *progresso* della società corrisponde la *regressione* dell'individuo a *pars materialis*, all'ostentata sicumera dell'apparenza e della forma sociale corrisponde lo spettacolo di una individualità sventrata nella sua essenzialità. Nella morsa asfittica dei *topoi* disgreganti della modernità la complessità si atrofizza, e l'individualità, ridotta a meccanismo di funzione della comunità, diventa *inconsiamente* complice della sua stessa deformazione. L'individuo sociale è come convalescente, stringe tacitamente un sodalizio con la propria *de-realizzazione* vivendo nei *modi sufficienti* offerti dalla società, illudendosi di aver soggiogato *ananke*, mentre invece basta un lieve soffio a far vedere com'è malsicuro il suo (presunto) fondamento, quanto inadeguata e vulnerabile sia la sua sicumera.

Cosa accade, infatti, quando collassa il mondo appagante, quando, dal sottosuolo di un edificio così maestoso come quello degli organismi assimilatori e delle convenzioni, s'insinua il dubbio radicale su se stessi e sulla propria esistenza? Cosa si profila quando la durezza del vivere infrange l'innocenza/ignoranza ottundente dell'abitudine e lascia irrompere l'interrogazione spietata e destituente sul senso? Il gioco delle apparenze finisce. Le insaziabili trasformazioni vitalistiche da inseguire non bastano più per mettere a tacere un intacabile brusio di fondo, un inconfessato tormento. Il conto non torna. L'ingranaggio societario così ben lubrificato inizia a cigolare, qualcosa di non-familiare e di inaddomesticabile dipana la trama delle illusioni. Ciò che resta è il dolore cieco e muto che rende amaro e vuoto ogni piacere: l'uomo della «botte di ferro» – per usare un'espressione michelstaedteriana – si riscopre un *animale malaticcio*, si sente in balia di ciò che è fuori della sua potenza, trema e si chiude in se stesso, in

un silenzio disperato, e quel grandioso edificio si rivela in realtà assoluto e nudo *niente*, un cumulo di desolazione e di ripugnante grossolanità che, tuttavia, con arroganza perversa, egli continua a definire la *vita vera*. Vano, autolesionistico, risulta lo sforzo costante della società teso a render sempre più solida la copertura di superficie data dal brillio delle innegabili ma vacue vittorie, vacillano la fede e il calcolo delle assicurazioni, ed è a questo punto che l'individuo ammaestrato protesta contro il destino che trascende la sua coscienza, bestemmia la sciagura che rompe la sua sicura felicità.

3. *Ri-pensare filosoficamente Pasolini*

Questo snodo ermeneutico rende più evidente ciò che ritengo essere la vulnerabilità della critica pasoliniana, la quale, è vero, va ben più a fondo di una constatazione moralizzante e fustigatrice, ma perde il suo mordente, regredisce a una sorta di *vox clamans in deserto* dal momento che tende ad affievolirsi su uno scetticismo dissolutivo e fatalista, non si divincola dalla rassegnazione, dal vittimismo e dal disfattismo del compatimento, non lancia un monito di riscatto, di liberazione o di cambiamento, una sfida decisiva – perché estrema – per non *soccombere* e superare la prova più dura e radicale: scegliere tra il nulla dell'en masse e l'essere del Sé, scegliere tra *subire* l'ottundimento o investire se stessi per una *riforma interiore*.

Nelle analisi pasoliniane la modernità pare solo una minaccia di perdizione e l'individuo sparisce, sembra dissolversi, incapace di permanere e resistere, di assaporare la gioia d'un *presente* più pieno nella brevità dell'*attimo* anti-mondano; egli sembra incapace di essere intransigente verso se stesso, incapace di essere *ἐνεδυοί* nel dolore inestirpabile e consustanziale all'esistere; incapace di scegliere di assumere su di sé il *coraggio di sentirsi ancora solo*, di guardare in faccia la propria perenne insufficienza, di sopportarne tutto il peso; incapace di avere coscienza sia della tragicità del *dissos-logos* greco – che è il *γνώθι σεαυτόν* –, sia dell'incomprimibile asintoticità del senso che esso implica. L'individuo (assente), in altri termini, sembra incapace di percorrere la via iperbolica di una corroborante *controfattualità*, la via della *negazione* autenticatrice che *sostanzia* l'agire di una salda e pugnace *istanza ideale*, la via che è *kairos* esistenziale in cui ne va *in primis* di *se stessi* e che educa *contro* il proprio tempo, educa all'incertezza, a condurre là dove *non c'è* l'aurora del nuovo giorno, ma dove il dolore acerbo si fa maturità saporita.

Nel pensiero critico di Pasolini colgo un'antinomicità fondamentale: sebbene egli pervenga alla meditazione culturale e politico-sociale attraverso un richiamo che in primis è esistenziale ed etico, tuttavia la sua contestazione non si compie in *interiore homine*, al di fuori dell'orizzonte edificante di una redenzione spirituale dell'individuo. Ed è per questo che la sua analisi critica, negli esiti, diventa una sorta di criptica disonestà tragica che funge sì da ideale-limite etico-regolativo, ma che, nel suo tentativo di tradursi e scandirsi, si mostra fondamentalmente incapace sia di risolvere l'aporeticità costitutiva del rapporto

tra coscienza esistenziale e realtà storica, sia di interpretare quello scarto tragico tra fattualità e pretesa che è strutturale all'individuo.

Se si pone l'impostazione pasoliniana nell'orizzonte di una ontologia negativa piuttosto che in quella del nichilismo – come invece la critica tradizionale l'ha solitamente inquadrata –, ci si rende conto che Pasolini vive una tensione dialettico-negativa né *ek-statica*, ma neanche nell'istante che interrompe il divenire del tempo e del *logos*. La sua persuasione critica ha connotati per certi aspetti possessivo-imperativi, ed è tutt'altro che *en-arghia* e assoluta *dépense*: sebbene colga e delinea l'*aplòs* proprio dell'agonismo della coscienza critica, egli è ben lungi dal riconoscere che ciò che è impossibile non significa annullamento o fallimento, ma significa, all'opposto, riconoscerne la dimensione propria. La pasoliniana critica della decivilizzazione culturale della società mi pare pietrificata proprio su questo aspetto tutt'altro che debitamente setacciato: essa intraprende sì un processo di *ridimensionamento* e *istigazione al disinganno*, ma senza mantenere ben salda la *liaison* con l'urgenza della vita dato che è assente il tenore illuminante di quello che, per esempio, Heidegger – riferendosi al *Brot und Wein* di Hölderlin – definisce il «pensiero meditante» (*besinnliche Denken*) nel «tempo della povertà» (*dürftige Zeit*), ovvero, il pensiero che, spargendo i semi di una trasfigurazione, ridesta a vivere il *pathos* come istante decisivo dell'umano arrischiare se stessi.

Le analisi di Pasolini permangono in una dialettica storica calzante ma impersonale, e paiono incapaci di intraprendere la via solitaria di un ou-topia in vista di una più consistente costruzione del *compos sui*. Appiattito su una fattualità sadomasochista – si vedano ad esempio gli esiti di *Salò o le 120 giornate di Sodoma* –, il dialogo di Pasolini con la modernità dissoluta e secolarizzata si atrofizza, diventa sfinimento, rassegnato soliloquio. Esso si preclude un (heideggeriano) 'domandare-appellante' a un orizzonte di senso individuale quale fatica più radicalmente libera della finitudine dell'uomo, e si mostra incapace di concepire lo scarto essenziale tra l'esistenza e l'Essere, luogo (di trascendenza) in cui si de-situa la insolubilità di una delusione senza orizzonti.

Travolta dalla foga di abortire la contingenza storico-sociale mediante un sortilegio ideal-socio-culturale, irretita nelle maglie dell'immanenza, la tensione dialettico-negativa delle analisi pasoliniane si esaurisce nel 'troppo umano' e vi deflagra, vi si arena, giungendo inevitabilmente e, direi, irreversibilmente, a un'entropia, a un'abiura traumatica, dove a svanire è il senso stesso dell'esistenza. Pasolini cioè si accorge di aver amato, odiato, vissuto per nulla, in nome di un fantasma evanescente steso a ricoprire quel vuoto al centro del suo essere che sempre riemerge tra *taedium vitae*, fuoco letterario e coscienza tragica del presente.

Dotata di notevole centratura analitica e di chiarezza esplicativa, ma orfana di una fede filosofica, la sua passione critico-letteraria inizia un lento e costante processo di erosione, il suo realismo disincantato e inquieto rinuncia a ogni confronto, diventa ieratico e statico fino a spegnersi nella concretezza degli esiti. Pasolini insiste sull'assolutizzazione della situazione temporale di riferimento

senza però segnalare interventi e soluzioni attuabili e convincenti, denuncia la crisi della società contemporanea e la generalizza come crisi dell'essenza umana, così come il tempo storico presente perde valore in sé per diventare il paradigma di una condizione di smarrimento inarrestabile dell'autenticità esistenziale. Egli, cioè, pare confondere per fato ineluttabile ciò che è storico, per irrevocabile ciò che invece è oggetto di decisione umana, e, dunque, emendabile.

Un *modus operandi*, questo, che tradisce una consistente asincronia tra visione speculativa e *modus* esistenziale: l'astrattezza delle analisi – di cui il generale (astratto) storico diventa l'unico protagonista – trova rispondenza in un atteggiamento di quasi elitarismo, in un'ossessione sostanzialmente priva di un campo d'azione, in una sorta di inquietudine impietrita, di uno sguardo acerrimo ma desolato da un Grand Hotel Abisso'.

La nostra è l'epoca «neo-cinica» che Peter Sloterdijk ha magistralmente definito l'epoca della «falsa coscienza illuminata» dell'età del disagio, espressione della secolarizzazione dei fini, nel contesto, però, di una mistificazione mimetica, della disponibilità ambigua e spregiudicata della doppia morale a scendere a compromessi (imposti, non scelti) per ascendere a ogni costo a quel miserabile benessere cui aspira l'ultimo uomo nietzscheano al *nadir* del disincantamento³³. La nostra è l'epoca dello sdegno indeterminato e delle speranze vaghe e lontane, l'epoca di un criptico e insidioso ermetismo demoniaco, ovvero, dell'impostazione dell'esistenza all'insegna di meccanismi narcisistici di identificazione e idolatrizzazione reciproca; sintomi, questi, del portato incomprimibile di un'angoscia pervasiva surrogata con il culto fiacco (ma nevrotizzante) dell'eretismo, dell'esteriorità sdrucita e senza nocciolo, della (illusoria) capacità redentiva dell'immediatezza edonistica³⁴.

Di fronte a questo, l'atteggiamento critico non può ridursi a mero senso di ateleologico spaesamento, di inadeguatezza e di disagio nella consunzione di una lacerazione tra coscienza storica e coscienza mitica, né tantomeno può tradursi a languido sentimento tragico della vita. Piuttosto, si rende auspicabile, se non necessario, delineare l'unica palingenesi possibile i cui protagonisti siano l'«anonimo» di cui parla Jaspers in *La situazione spirituale del tempo (Die geistige Situation der Zeit)*³⁵ – il cui eroismo consiste nel non divenire oscuro a se stesso

³³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, trad. it. a cura di S. Giametta, vol. VI, Tomo 1, Milano 1979³, p. 7.

³⁴ «Il concetto di "demoniaco" [...] è strettamente legato a quello di esistenza: il demoniaco è una forma d'esistenza, anzi, più precisamente, il concetto di demoniaco è da comprendere solo come una precisa scelta d'esistenza, come il rapporto sbagliato che l'uomo ha con se stesso»; J. Cattelpeol, *Dämonie und Gesellschaft*, Freiburg-München 1992, p. 25.

³⁵ Karl Jaspers parla dell'eroismo anonimo dell'uomo dello spirito che sa rimanere fermo e resiste al movimento affannoso e scomposto della massa. Si tratta dell'eroismo dell'uomo che costruisce la propria indipendenza dubitando di tutto ciò che è fissato nell'oggettività e riconosciuto nell'opinione comune; è l'eroismo di colui «che non si lascia intimorire dalle resistenze e dalla disapprovazione»; è l'eroismo di colui che per non divenire *oscuro* a se stesso si mantiene in disparte dal ciarpame dell'*en masse* e persevera in un'operosità umile e silenziosa. «L'anonimo è muto, non si lascia identificare e non avanza pretese. È il germe dell'essere e quasi la sua figura invisibile, almeno finché [...] il mondo non può dargli alcuna risonanza. È come una fiamma che potrebbe incendiare il mondo o che si è ritratta nella scintilla della brace, che

e a perseverare in un'operosità umile e silenziosa, lontano dal ciarpame dell'*en masse* – e gli «irriconecibili» (*de Ukjendelige*) di cui parla Kierkegaard in *Una recensione letteraria (En literair Anmeldelse)*³⁶, ovvero gli individui sui generis dell'epoca moderna che, mossi da un moto di responsabilità, intraprendono il cammino faticoso ma salvifico di liberazione e di appropriazione, capaci di scuotere i contemporanei *uomini senza qualità* dallo stato di abulia e stereotipia che li avviluppa, a indurli a una *metanoia* interiore ed esistenziale.

La profilazione di una *palingenesi* così tracciata può lanciare non solo un messaggio di rottura, ma anche un monito di apertura e di cambiamento che potremmo oggi assumere come istanza in grado di donare forza e slancio (l'*impetus*) per andare *controcorrente* rispetto agli «ipocondriaci e grossolani gaudenti»³⁷, per provvedere al rovesciamento dei penosi illusionismi prodotti dalle protesi dell'esistenza e dai reiterati atti cumulativo-progredienti di volizione, per operare uno svelamento dell'*habitus* di meschina e volgare confusione sovra-individuale. È una tale operazione di scuotimento che potrebbe essere in grado di far vibrare l'*istante* epifanico della singolarità, atto intensissimo dello spirito – inafferrabile, il-localizzabile al *diaporein* insulso e ostinato – mediante il quale *soltanto* l'individuo può abitare in maniera disobbediente (e per questo nobilitante) la società dei simulacri.

In un mondo appiattito e disperso nelle trame della monadizzazione e della mondanizzazione, in cui gli orizzonti di significato si affievoliscono, la scelta da compiere può essere posta come *scelta significativa* rispetto a un *ubi consistam* e a *questioni cruciali* cui aprirci, perché forse è proprio l'apertura a una domanda di senso – in cui ne va *in primis* di noi stessi – quel *kairòs* esistenziale e decisivo che consente di esercitare *un'azione* su se stessi e di fare di sé una fortezza inespugnabile.

cova sotto la montagna di cenere d'un mondo distrutto, per riaccendersi o, se la catastrofe è definitiva, per rendersi pura alla sua origine»; K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, trad. it. a cura di N. Di Domenico, Roma 1982, pp. 203-204.

³⁶ Cfr. S. Kierkegaard, *Una recensione letteraria*, trad. it. a cura di D. Borso, Milano 1995, pp. 150ss.

³⁷ L'espressione è di Giuseppe Rensi, il quale, in linea con la denuncia di Michelstaedter, scrive con mirabile e condivisibile puntualità: «[...] Non bisogna fissare lo sguardo su idee così nere [che la vita è essenzialmente dolore]; questa è ipocondria. Cioè stornar gli occhi dalla realtà, non pensarci, è l'unico mezzo di conforto che resti all'uomo. [...] È, dunque, nient'altro che l'anima del grossolano gaudente, che vuole a ogni costo chiudere occhi e cuore alle affezioni, alle sofferenze, alle angustie della gente, perché la sua allegria non sia turbata; che vuole in prima linea e a ogni prezzo conservare il buon umore. È l'anima del *carpe diem* [...], l'anima di chi non vuol saperne di seccarsi con l'idea della morte e del dolore, ne scaccia da sé il pensiero e il ricordo, e fissa questi unicamente sulle occasioni di tripudio. [...] va guardata solo la bella vita, la vita gioconda, la vita rosea, l'esuberanza [...]; il resto non è che piccola ombra inconsistente, cosa trascurabile. È, insomma, l'anima di chi alza le spalle dinanzi alla gente che muore perché tanto ne nascerà dell'altra»; G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Milano 2009⁴, p. 111.

Ed è proprio in questa direzione che accolgo la sottile e incisiva lettura filosofica di Didi-Huberman³⁸, secondo il quale le ‘luciole’ di cui parla Pasolini³⁹ non sono affatto sparite; ad essere scomparsa è piuttosto la nostra capacità di vederle: siamo diventati ciechi, o lo stiamo diventando, al punto che la ‘luce minore’ non arriva più ai nostri occhi, occhi che si sono offuscati, tanto da non saper più distinguere i segni dell’innocenza nella notte, laddove essi ancora sono custoditi, vivono e amano.

Alessandra Granito

✉ alessandra_granito@hotmail.com

³⁸ Cfr. G. Didi-Huberman, *Le luciole di Pasolini non sono scomparse*, in «La Repubblica», 16 settembre 2009.

³⁹ Cfr., P. P. Pasolini, *Il vuoto del potere in Italia*, in «Corriere della Sera» il 1 febbraio 1975. Ora presente in *Scritti Corsari* con il titolo *1 febbraio 1975. L'articolo delle luciole*, in Id., *Scritti Corsari*, cit., pp. 128-134.